

日本人の自然観と環境倫理

正 木 晴 彦

“Japanese View of Nature and Environmental Ethics”

Haruhiko MASAKI

—— 目 次 ——

《序》

1. 現象面より見た日本の伝統的自然観の特色
 - (1) 「信仰の対象」か「征服の対象」か
 - (2) 「自然美」と「造形美」
2. 日本の自然観の成立背景
 - (1) 「記・紀」のコスモゴニー
 - (2) 地域性の問題
 - (3) 民族性の問題
3. 近代日本の自然破壊と新しい自然観
 - (1) 「^{おのずから}自然」の形而上学
 - (2) 我国における自然破壊の一因
 - (3) 「バイオセントリズム」の思想
 - (4) 第三の倫理としての「アース・エシックス」

《序》

「為す」と「成る」との対立において「成る」をモメントとして成立するのが「自然」である、と言うのが倫理学の自然に対する見地とされている。そして「為す」の立場から倫理学は「人間と人間」の関係における行為の規範的原理を主たる問題として来たが、今やその関係は「人と自然」の関係における行為規範をも枠組みとせねばならぬ時代となった。

思うに現代の自然環境は根源的な次元において危機的な状況を呈しており、このままでは来世紀の人類の生存すらも脅かしかねないと言われている。その原因としては種々の事が考えられ決して一様ではないが、中でも我々人間の自然に対する「姿

勢」が重大な一因を為している事は間違いないであろう。つまり自然観の問題である。一口に自然観と言ってもテーマが余りに大きすぎるので以下の様に限定して検討を試みた。

第1章では論点を日本の「宗教・美意識・科学」等に絞って、先ず身近な衣食住等の日常生活に見られる自然に対する姿勢を、次に「庭園」と言う具体的な事例をもとに、日本と西洋における素材や配置様式、作庭目的などを対比して彼此の自然観の特色の一断面について述べた。

第2章では日本的自然観の源流を探る為に「記・紀」の天地開闢における「自然・神・人間」の関係を一瞥し、更に我が国の置かれている物理的環境が、自然の恐怖よりも恵みの方が遥かに多いと言う「地域性」と、そこに生活する日本人の農耕を主とする民族としての心情や、外的条件への対応の仕方などから日本的自然観の形成される経過の大筋を辿って見た。

第3章では「自然」の語が明治中期頃迄は「おのずからの」又は「おのずからに」の如く形容詞又は副詞として用いられていた事は、これが「己つから」に由来し、本来、その様態自体に内在する力がある事を意味し、それならば天地の自然は世界が創造される際の単なるマテリアのみではなく、妙なる能動的な力を有する存在として人々に受け止められ得るモメントを十分に内在していたと考えられる。これに続いて、日本仏教における親鸞の「自然法爾」^{じねんほうに}の思想にも触れた。

次に、自然を友とし信仰の対象として来た日本にあって、自然を征服の対象と考えた西洋諸国に比べて、近世以降、自然の破壊が著しいのは何故かとの問題を取り上げ、最後に、日本的な自然観を反省的に振返る中から、どの様なエトスが求められているかについて言及した。

西洋近代以来の機械論的自然観は、人間の主体性に重きをおく anthropocentrism (人間中心主義) であり、人間が自然の所有者であり支配者であるとの発想であったが、それに対し P.W.ティラーは諸々の生命ある存在が等しくその存在理由を尊重し合い、すべての生物が生命の目的論的中心を為す biocentrism (生命中心主義) の信念を人々が受け入れる事を勧める。

「人間」中心か「生命」中心かと言う選言的な命題を超えて、A・レオポルドの「第三の倫理」の提案は、冒頭に掲げた「人間と人間」との関係における行為の規範的原理を問題とする従来の倫理の概念を大巾に変更し、「人間と自然」の関係に迄拡大せしめている。そのキー・ワードである symbiosis (共生) によって彼は個人と個人、個人と社会の共生を問題にして来たこれ迄の倫理に対して、人間が大地の平の一会員として、動植物はもとより土・水などの無生物をも包摂する「すべての存在者との共生」を目指す Earth Ethics (大地の倫理) を展開している。かかる発想はやがて

大気・宇宙を視野に入れた環境倫理を論ずる際の基点となろう。

1. 現象面より見た日本の伝統的自然観の特色

(1) 「信仰の対象」か「征服の対象」か

芭蕉は西行の和歌、宗祇の連歌、雪舟の水墨画、利休の茶の湯等の道の根本を貫ぬくものは唯一つ「風雅」であると規定した上で

しかも風雅におけるもの、造化にしたがひて四時を友とす。見る処、花にあらずといふ事なし、おもふ所、月にあらずといふ事なし。…造化にしたがひ造化にかへれとなり。

(芭蕉「笈の小文」『日本古典文学大系』岩波書店刊 vol. 46, p. 52)

と言う。彼は宇宙自然の運行に随順し、四季の自然を友とし、天地自然に帰一せんとして生涯を旅に終始し、その俳境を深めて行ったのであろう。

また我々の祖先は、この様に自然に対して「友として」接するのみならず、自然それ自体を神や佛として「信仰の対象」として崇めていたのである。謡曲「大社」の冒頭では、出雲国の杵築大社の社人をして

いづくにか。神の宿らぬ影ならん。神の宿らぬ影ならん。嶺も尾上も松杉も。山河海村野田残る方なく神のます。御影を受けて隔てなき。宮人多き、往来かな宮人多き往来かな

(佐成謙太郎著「謡曲大観」明治書院 vol. 1 pp. 576~577)

と言わしめている。この様に古の日本人は山、川、森林、樹木、自然石、岩に至る迄、それ等に神霊の降下を仰いで祭祀を取り行うなど、広く自然の諸物にも霊性の存在を認め、人間神以外の神々をも人格化しており、かかる傾向はその後の日本人の自然観に大きな影響を及ぼしており、仏教哲学もこの様な思惟方法にもとづいて受容され、消化された。(註1)

天台の諸法実相の観念にもとづいて、精神を持たぬ自然界の物体たる「非情」も成仏するとの思想は、中世の日本においては一般に行なわれており、謡曲の「胡蝶」は虫の成仏を、「西行桜」、「芭蕉」などは草木成仏を、「殺生石」は石を成仏せしめている。日本の中古天台の口伝法門においてはこの思想を更に一步進めて「草木不成仏」を説くに至る。一切はそのまま仏なのであり、草木のみならず「山河大地一切がそのまま本有本覚の如来なのである」から、別に改めて仏になる必要も無いと言うのがその理由である。(註2) これは先に引用した「嶺も尾上も松杉も。山河海村野田残る方なく神のます」の発想と全く軌を一にするものである。

かつて自然の猛威の前に人々が協同して大規模な土手や堤防を築いたとしても、それを以って「自然を征服した」とは考えていなかったであろう。欧米にあっては一般

に、大自然との戦いによって意識的に人間の生活する場が確保され、外敵から守られて来た。要するに人間によって自然がcultivateされた結果始めてcultureが築き上げられて来たのである。然し科学技術の力が宇宙空間に及び、スペース・シャトルが行き来しても人々がそれ程驚かない昨今では、我々日本人にとっても自然が「征服の対象」であるとの感じをもって映ずるのも、むしろ自然の事と言うべきである。然し、その結果が現代人に重大な問題を提起しているのである。問題解決の手がかりを探る為に、以下で先ず日本人の伝統的な自然に対する「姿勢」について、身近な具体例から検討して見ようと思う。

我々の先祖にとっては、高千穂と言えば天孫降臨の聖峰であり、富士山と言えば霊山であって、白装束に金剛杖を持ち六根を清浄にして拝み乍ら登ったものである。日本には北から南迄霊山に数えられる山が全国に無数にあり、神社や仏閣（特に鎌倉期以前の出家仏教の寺院など）は雄大な山の懷に抱かれているのが常である。それは丘や山頂に在って、自然に対して「支配的な位置」にあると言うよりは、森の中に半ばを隠し周囲の自然に依って「包まれている」との感じである。山が霊山として認識されれば、その山へ登り、その山を巡る事が一つの宗教的意味を有して来るのも当然である。比叡山等の修験行に見る「千日回峰行」などがそれである。山が修行の場処として選ばれたのは、単にそこが俗塵を遮断した処にあるから許りでは無い。山を修行の道場と考える傾向は、我国に外来思想としての仏教が伝来する以前から見られるのであり、それは日本固有の山岳信仰に根ざしている。そしてこの山岳信仰の根源は冒頭に述べた如き、日本人の自然観に見出さるべきであろう。

自然を「征服の対象」として見るか「調和や礼拝の対象」として見るかの相違は日常生活や文化一般の上に大きな相違となって現われている。真夏の暑さと湿気に堪え兼ねた西洋人はそれを克服する為にエア・コンや扇風機を案出した。限られた空間内の自然を物理的に「征服」してその温度や湿度をコントロールするのであるから、確かに心地良く感ぜられる。それは日本人とて同様であるが、然しそれだけでは無い。窓を締め切ってクーラーを回すのも良いが、逆に「自然と和する」処にも涼を見出そうとした。窓を開けて簾を下げ、軒端に風鈴を吊るし、卓上に金魚鉢を置く事によって「精神的な涼味」を感じずる事も出来るのである。庭や玄関先への打ち水は、物理的にも若干の温度を下げるであろうが、その意図は決して屋外の自然を「征服」せんとするものではない。花火や回り灯籠に至っては、正に「火も又涼し」と言った処であろうか。

茶道で言う和敬静寂の「和」も、人間相互の和のみではなく、更に大きな森羅万象への帰一に向う和であろう。自然と和する事は決してそれへの「盲従」を意味するのでは無い。従って冬は暖かく、夏は涼しくと言うのが利休の真意であり、それに逆ら

うならば却って不自然なのである。

料理にしても純粋な日本料理は包丁さばきを重視し、余り加工して無いものが多い。四季夫々に応じて山海の素材が豊富な為であろうか。香りを楽しむ春の七草を始め、土筆や蔦のとう、松茸、柚子の類にしてもそうである。刺身に至っては正に「腐っても鯛」で、自然の材料そのものが勝負なのである。従ってフランス料理や中華料理の様な調理法、即ち自然の素材に対する入念な加工技術は余り発達しなかった、と考えられる。

(2) 「自然美」と「造形美」

芸術の様式が東洋と西洋とで相違し、一般に「ところ」によって性格を異にする事は、人間存在の空間的風土的規定性を主題とする和辻哲郎氏の「風土」^(註3)において論究せられている。発表当時より立論材料の主観性等についての批判もあるが、この書においては、西洋の芸術が古典芸術に固有の合理的傾向に従って「規則にかなう事」を形式原理とするのに対して、東洋芸術は、非合理的な「まとめ方」を特色とする事が強調されている。庭園芸術について言えば、西洋のローマ以来のそれは自然を人工に依って「支配」し、幾何学的規則にかなう様に区切ったものであり、他方また、近代のイギリス式庭園は自然のままの風景を一定の框に入れたものに過ぎないが、日本の庭園は自然をそのまま「放置」するのでも無ければ、人工に「服従」させるのでも無く、言わば「人工が自然を看護する」事によって、自然そのものに内在するまとまりを純粋に顕現させる事を原理とするのである。ここでは多様なものが幾何学的な、規則正しい比例において統一されるのではなく、むしろ樹石相互間の感情的なつながり合いにおいて、言わば気あいにおいて全体の調和が保たれている、と言うのが芸術の風土的性格に関する論旨である。

一口に西洋の庭園と言ってもヨーロッパとアメリカでは違うし、前者の中でもフランス風の庭園とイギリスやドイツのそれではかなり趣きを異にしている。幾何学的構成をもつベルサイユ宮殿の庭園は、中国の影響で自然の風景を取り入れたとされるイギリス貴族の庭とは対照的である。高坂正顕氏はかつてアリストテレスの四原因説を援用して、日本と西洋（主として仏・米）の「庭園の美」について比較を試みている。^(註4)それにヒントを得て以下で庭園について若干の考察を進めて見る事とする。

① 質 料 因

庭園を構成する材料について言えば、何れも植物・岩石・水の三つを基本とする。日本の場合「苔」、「自然石」そして「疏水・笕・滝・池」などが主材料であるのに対し、西洋では一様に刈り整えた「芝」、磨き上げられた「大理石」、それに「噴水」が対比される。「苔」は日当たりが悪く、湿気の多い山林や青い陽光の点々と差す木

の下道の如き条件下で自然に生えるのに対し、「芝」は湿度が多すぎると育たず、強い直射日光を好み、絶えず手入れを欠かせない。「大理石」に対する「自然石」であるが、これは実際には苔をつける等の人工が加わっていたとしても、自然のまゝである様に見せる事が要求される。そしてその一部は地に埋められるのが普通である。また、水は高きより低きに流れるのが自然であり、その用い方も日本では疏水・竈などすべて上方から下方へと言う方向性を有しているが、「噴水」は正に人間の意志力によって下から上へと向きを変えられたものである。

② 形 相 因

上記の材料によって造り出された庭の形態を見るに、西洋の庭園は長方形や円形の花壇や泉、それに十字形に交叉したり放射状に伸びる真直ぐな道などの様に、万事「幾何学的」であり、多くの場合「シンメトリカル」である。それはそれとして美しいが、和風の庭で苔や池を正方形や三角形に配置すれば、どうしても不自然さを感じざるを得ない。池や飛び石にしても決してシンメトリカルではなく、池には若干の歪みや非対称があり、飛び石は左右の歩行に合わせて蛇行する方が、人工的でない味わいをもたらし出すのである。生い揃った苔は、刈り整えられた芝生の様な単純な平面では無い。下から盛り上がって微妙に起伏する柔らかな緑である。

この人工的と自然的な特徴はそれ以上に「人間中心的」と「自然中心的」な傾向をも帯びている。西洋の庭園や公園の中心には石やブロンズの彫像が飾られている。日本の庭園に立つのは老松や石灯籠等であって、決して人体彫刻ではない。一見して明らかに人工的と思われるものが置かれるとしても精々鶴亀や蛙などの野生の動物などであり、それ等はあく迄も天然自然の姿の一部として、風景を象徴的に再現せんとする試みの表われである。従ってその様な場処にはヴィーナスの様な彫像は、それが如何に美しくても用いられない。要するに「自然中心的」な日本の庭には人間の露骨な姿が出現する事を人々は欲しないのである。

③ 目的因・動力因

これは作庭の目的・用途についての問題である。西洋の庭園は概して広大で「廻遊的」、「遊歩的」な性格を有し、その中を歩いて廻り得る。桂離宮や修学院離宮などは歩いて廻ると言う構造も含んでいるが、日本庭園は基本的には一定の位置に座して鑑賞し、静かに自然の中に溶け入る事が目的と言える。やがてそれは観想的・観念的となり、枯山水へと展開したのであろうか。

日本の庭園は垣根や塀で取り囲まれた「閉じられた庭園」であるが、これは多分に建物自体が簡素で塀などで守らねばならぬ構造を有している事と関係があらう。石と鉄の家なればこそ庭は通行人にも楽しめる「開かれた庭園」たり得るが、日本ではそうは行かない。

茶道では客を迎えるに際しては、余り掃除をし過ぎぬ様にと教えている。従って朝の茶会には前夜に掃除しておく位で丁度良いと言う。掃除のしすぎは風情を失し「不自然」な感を与えるからである。前夜に掃いた茶庭に紅葉や病葉の二三葉が散っていたり、青い苔の上に赤や白の花びらが落ちているのを悪く思う者はあるまい。むしろ、わざわざ敷松葉をしたりする程である。

以上、雑多な事例を並べたのであるが、日本人の美の原型の一つが西洋の「造形美」に対する「自然美」に求められ得る事は確かであろう。西洋的発想を以てすれば、美とは自然のあるが儘の姿の中に見出さるべきでは無く、自然が不十分にしか露呈して居ない対象の本質的な個性を一層明白にする為に、人間の創意を働かせて、現実の細部関係に思いの儘なる[・]改[・]変[・]を加えるべきだと言う事になろう。即ちこれは、芸術が自然を模倣するのではなく[・]自然[・]が[・]芸術[・]を[・]模倣[・]する[・]と言う見解である。この様に人工の方が自然よりも一層完全であるとの発想は西洋では一般的な事であろうし、それはヴィンケルマンやヘーゲル等にも端的に表われている。前者は

断片的にならば、美術の産出し得る美と同じ高さの美を自然の中に見出す事も不可能では無いが、全体的には、[・]自然[・]は[・]芸術[・]に[・]及[・]ぶ[・]もの[・]では[・]無い[・]。

と言ひ、後者も

[・]平[・]俗[・]な[・]る[・]自[・]然[・]は[・]真[・]の[・]現[・]実[・]性[・]を[・]顕[・]わ[・]し[・]て[・]は[・]い[・]な[・]い[・]。芸術は、自然において偶然性と外面性とが汚しているものを、真なる概念との調和に[・]迄[・]還[・]元[・]せ[・]し[・]め[・]乍[・]ら[・]、お[・]よ[・]そ[・]そ[・]れ[・]の[・]顕[・]現[・]と[・]し[・]て[・]ふ[・]さ[・]わ[・]し[・]く[・]無[・]い[・]一[・]切[・]の[・]もの[・]を[・]捨[・]て[・]去[・]り[・]、か[・]か[・]る[・]純[・]化[・]を[・]経[・]て[・]始[・]め[・]て[・]理[・]想[・]を[・]産[・]み[・]出[・]す[・]事[・]が[・]出[・]来[・]る[・]。

と述べている。(註5)

尤も、日本人の自然礼賛や草木酷愛は我国独自のものではなく、漢詩などの中国文芸の影響や、中国古代の専制者が種蒔きや刈り入れ、特に年貢の上納期を忘れぬ様にと、自然観察を奨励したものが、律令制と共に導入されたものに過ぎぬとの説もある。(註6) 確かに前者に関しては岡倉天心が「茶の本」に紹介する陶淵明、林和靖や周茂叔などの故事(註7)を読むと思ひ当たる点は少なくない。

精神病理学者の野田正彰氏に言わせると、「人は共生する楽土としての自然を失ったとき、その反照として庭園を創った」(註8)と言う。約1万年この方の人類の歴史は森林破壊の歴史であり、ギリシアやローマには未だにその影響が残っているとも言えよう。かつて採集狩猟時代には人々は自然と共生し、大地は楽土であったが、高度農耕社会への移行と共に楽土を失い、あたかも激しい階級差の社会からその反作用として世界宗教が生まれた様に、枠づけられた空間の中に人工的な楽土を構成しようとした。よって庭園の快樂は、作者と作者が生きた文化が夢想した楽土の反照としてやって来るのであり、「彼の世」の楽土の「此の世」における顕現なればこそ、庭はいつも死

の翳を帯びている。「自然との共生を止めて文明を作った人間は、人工によって自然を支配し、さらには人工物によって世界を埋めつくそうとする病的な衝動に突き動かされ」て乱雑な都市の一角に閉ざされた楽土を作らんとして来たが、自然の破壊の上に夢想された楽土は、そこに佇む者に快樂の持続は死である事を伝えている、と。

して見ると昨今の園芸ブームや庭園巡りの流行は正に自然環境の破壊の進行と連動した病的な衝動なのであろうか。

2. 日本的自然観の成立背景

(1) 「記・紀」のコスモゴニー

日本の古代以来の自然観を知る上で「記・紀」に見られる天地開闢の説を一瞥しておく必要がある。それによればこの現実世界は「葦原中国」、すなはち高天ヶ原と黄泉の国の中間に在ると言う三重構造をなしている。その他に他界観として根の国や常世の国、龍宮などがある。

「古事記」上巻の書き出しには、天地が初めて開けた時に、三神が現し身を隠した事を述べた後に次の様に記されている。（「日本書紀」が「日本思想大系」に収められておらぬため、「記・紀」共に収録の「日本古典文学大系」により資料を挙げる）

次に國稚く^{くにわか}浮きし^{あぶら}脂の如くして、久羅下那州多陀用弊流時^{くらげなすただよへるとき}、葦牙の如く^{あしかび}萌え^も騰る「物」に^よ因りて成れる「神」の名は、宇摩志阿斯訶備比古遲神^{うましあしかびひこぢの}。次に天之常立神^{あめのとこたちの}。此の二柱^{ふたはしら}の神も亦^{また}、獨神と成り坐して、身を隠したまひき。…

（「古事記」上巻『日本古典文学大系』岩波書店刊 vol. 1, p. 50）

つまり、天と地の中に葦の若芽の如く「物に因りて成れる神」の名は云々、と書かれているのである。

それに対応する「日本書紀」の「神代上」は、その昔天地陰陽が未分化の時、この世界は渾沌としていたが、やがて清く明るい部分はたなびいて天に、重く濁った部分は滞って地となったとして次の様に述べている。

…故、天先づ成りて地後に定る。然して後に、神聖、其の中に生れます。故曰はく、開闢くる初に、洲壤の浮れ漂へること、譬へば游魚の水上に浮けるが猶し。時に、天地の中に一「物」生れり。狀葦牙の如し。便ち「神」と化爲る。國常立尊と號す。次に國狹槌尊。次に豐斟淳尊。凡て三の神ます。…

（「日本書紀」神代上『日本古典文学大系』 vol. 67, p. 76）

即ち、天地が定まった後に「其の中に」神生れます、とある。あたかも魚が水に浮かぶが如くに土壤が浮かび漂っていたが、やがて天と地の中に葦牙の様な形をした一つの「物」が生まれ、それが国常立の尊と言う「神」になったと言う。この様に「物」から様々な自然の事物や「神々」が生まれると言うのが「記・紀」のコスモゴニーで

あり、記・紀何れの場合にも「物」に次いですぐに「神」が現れている。「物」と言い乍らすぐに「神」に変わるのが両書の特徴の一つである。全体の流れとして「物」に始まり、「神々」が生まれ、「天皇」が誕生するという展開になっている。また、この様な「記・紀」の天地創世の自然論には中国の道教が大きく影響しているとの指摘もされている。^(註9)

ここに言う「物」とは、近代科学で言う「物質」とは全く性質を異にするものであろう。それはあたかも、タレースの言う万物の根源としての「水」が、今日の科学で言うH₂Oと同一ではないのと似ている。然し、何れにしても以上の様に見て来ると、日本人が伝統的に「自然物即神」の如き感を抱き、征服の対象ではなく礼拝の対象として自然を崇めて来た事の源泉が朧げながら窺えると思う。

(2) 地域性の問題

日本人は自然を友とし、自然を崇めるが故に日常の衣食住の様々な場面に山川草木が登場する事は既に述べた。欄間や襖絵から衣服の模様、調度品など、数え上げればきりが無い。では、どうして日本人一般がかくも「自然」を愛好する様になったのであろうか。先ず考えられるのは、日本のおかれている地理的な条件の問題である。ごく一部の地域を除けば、日本の気候は温和で風光明媚である。砂漠やツンドラ地帯と異なり、湿潤なる気候はモンスーン地帯の中でも特に草木を密生せしめ、大自然は人間にとって威圧的と言うよりは親和的である。勿論、日本には、台風、豪雨等の天災や地変も多いが、概して一過性の現象たる感が強く、全体としては、自然から受ける「恵み」の方が遥かに多い事が自然への親近感、一体感をもたらしている事は否めない。^(註10)

自然が恵みをもたらし、従って崇拝の対象となれば、本来、価値の善・悪に対しては中性的であるべき筈の「自然」と言う言葉が、「理想的」な状態、ないしは「望ましい」状態を示すと言う、肯定的な、プラスのイメージを担って来る。^(註11)例えば「自然体」とか「自然食品」、「自然公園」等々、正に最近は自然ブームの感があるが、西洋ではどちらかと言えば、「自然」の語はマイナスのイメージで、cultivateされていない、洗練されていないとの含みを持って来る。例えば“Nature calls me”（排便がしたい）や“natural child”（私生児）の例を挙げれば大体の想像は出来よう。

それに対し日本では、自然には災害等の好ましからぬ側面もあるが、仏教的な世界観の浸透もあって、生があれば必ず死をも伴う如く、恵みもあれば災害も又「不可避免的なもの」として甘受する事により却って災難の痛みを精神的に緩和し、止むを得ぬものとして割り切って生きる知恵を持っていた。

自然へのかかる対応は、大砂漠の灼熱の荒地や、氷河やツンドラの地帯では不可能

であると思われる。かの芭蕉とて、嚴冬のオホーツクの原野を旅したとすれば、「四時は友」とはなり得なかったであろう。かの有名な「北風と太陽」の寓話も、炎熱の国インドでは北半球に生活する我々の理解とは随分異なっている。太陽は酷暑と干魃をもたらす悪の権化であり、北風こそが月と共に救済の神となっているのも頷けるのである。自然観は、地球上の地域性、地理的な条件を無視しては考える事が出来ないのである。

(3) 民族性の問題

日本人の民族性の一つに「玉虫色」の解釈を好む事がしばしば言及されている。一般的に、意見が対立する時にもその違いをはっきりさせないで、対立する両方の顔を立てようとする。その結果いきおい、イエス・ノーを明確に言わない「あいまいな日本人」と外国人には映ずるのである。これは牧畜や狩猟ではなく、長い間農耕を生業として来た事と関係が無いであろうか。田植えや稲刈りは大家族総出で、近隣の人々が協力し合って一斉に横並びで稼働してこそ能率も上るのである。猫の手も借りたい程の農繁期に一人だけ独自性や主体性を発揮されたのでは皆が迷惑する。故に、日本人は個人でいる時には力を発揮する事が不得手でも、集団で仕事をする時には大きな成果をあげる事が多いのであり、集団で協力する場合の鉄則は、小異を捨てて「大同」につく事であり、かかる生き方が尊ばれている。^(註12)

要するに人と人との「和」が重要なものではあるが、だからと言ってかかる集合力を以って一致して「自然」に立ち向わんとするのでは決して無い。農耕における天候の影響力は計り知れないものがある。人々は自然や各種の現象の背後にある「大いなる力」を畏敬し、初穂は先ず第一に神々に供物として捧げると言う生活が続いて来た。かかる農耕中心の人々にあっては、唯ひたすらに自然の大いなる力の加護を祈念こそすれ、自然を意のままにコントロールし、人間の力に依って征服し、服従させようとは考えなかったであろう。

更に言えば、人間と自然の関係は、一方において「恵み」としての自然であり、同時に他方では「恐怖」としての自然であった。人は自然とアンビヴァレントな関係に立っていたのである。古代にあっては荒れ狂う海辺や奔流する河川で狩猟採集の生活を送ったり、開拓や農耕の技術が未発達な中にあっては、自然の恐怖は想像を絶するものがあり、その様な強力な自然と交わり、その威力をなだめる道は、それをカミとして祀る事であった^(註13)事も十分に理解できる。

3. 近代日本の自然破壊と新しい自然観

(1) 「^{おのずから}自然」の形而上学

自然観・自然環境・自然科学等々の「自然」の用法が定着したのは明治30年代からの事で、それ迄は我々が今日「自然」と呼ぶものは、天地・万有・森羅万象・造化等々の言葉で捉えられていた。それ迄「自然」はほとんど「自然の」、「自然に」の如く形容詞や副詞として用いられ、「おのずから」の意味をもつものであったとして相良亨氏^(註14)は柳父章氏の説を引用、紹介した後に、おのずからは「己つから」であり、「から」は「生まれつきの意」であるが故に、おのずからはもともとある主語的な存在があり、その様態、その動きについて、それが他の力による事なく、その存在に内在する力（傍点は何れも引用者による）によってなる事を意味するものであると言う。だとすれば、いわゆる天地の自然は、他律的動因によって世界が創られる際の単なる材料的な存在のみではなく、むしろそこに内在し、ムスビの霊力により断える事なく生れて行き、「不断に成り行くいきおい」としての、妙なる能動的・作用そのものと言う事になろう。それが後代、自然から動力因的要素が外れて、物としての天地の存在のみの意味になったと思われる。よって伝統的には自然が神的な働きをも有する存在として信仰の対象となり得た契機を、此处にも見出す事が出来る。

「自然」と言うタームは本来漢語であってやまとことば（和語）ではない。それが西欧思想の伝来に際してnatureに相当する言葉として用いられたと言う点で、これは二重の意味で翻訳語であるから、「自然」なる日本語には様々な意味が混在しているのは無理からぬ事である。そこで一応これを、(1)「外的自然」、(2)「内的自然」、それ等を統一する(3)「宗教的・形而上的自然」と言う三者に分類、整理して考えて見ると判り易い。^(註15)「外なる自然」には美的享受の対象となるものと、科学的認識の対象となるものの両側面がある。「内なる自然」と言うのはhuman natureと言う場合の、いわば人間の本性の如きものであろうか。以上はそれで良いとして、問題は(3)の「宗教的・形而上的自然」である。

日本仏教における自然の思想を語る場合に注目すべきは親鸞が晩年に到達したとされる「^{じねんほうに}自然法爾」の思想である。

……自然トイフハ。自ハヲノツカラトイフ。行者ノハカラヒニアラス。然トイフハ。シカラシムトイフコトハナリ。シカラシムトイフハ。行者ノハカラヒニアラス。如来ノチカヒニテアルカユヘニ。法爾トイフ。法爾トイフハ。コノ如来ノ御チカヒナルカユヘニシカラシムルヲ。法爾トイフナリ。……

……彌陀佛ノ御チカヒノ。モトヨリ行者ノハカラヒニアラスシテ。南無阿彌陀佛トタノマセタマヒテ。ムカヘントハカラハセタマヒタルニヨリテ。行者ノヨカラントモ。アシカラントモオモハヌヲ。自然トハマフスソトキキテサフラフ。チカヒノヤウハ。

無上佛ニナラシメントチカヒタマヘルナリ。無上佛トマフスハ。カタチモナクマシマス。カタチモマシマサヌユヘニ。自然トハマフスナリ。カタチマシマストシメストキニハ。無上涅槃トハマフサス。カタチモマシマサヌヤウヲシラセントテ。ハシメテ彌陀佛トマフス トソキキナラヒテサフラフ。彌陀佛ハ自然ノヤウヲシラセンレウナリ。

（親鸞「末燈鈔」5. 大正新修大藏經 vol. 83, p. 713上一中）

現存する親鸞の著作は相当の分量ではあるが、この「自然法爾」に直接触れた文献は一つしか存在しない。したがってその解釈は色々と、人に依って多岐に亘るのであるが、この場合の「自然」は、究極的実在である如来と、それとのかかわりにおける行者の在り方が「自然」と言う言葉で表現されている。ここに言う行者とは勿論、自力聖道のそれではなく、その「内的自然」において煩惱具足・罪惡深重と自ら規定される念仏の行者である。

阿弥陀仏の誓願は、自力では仏となり得ぬ衆生を無上仏に成らせんとする目的の誓い（本願）であり、それは各自の「ハカラヒ」によってではなく、行者に弥陀を頼ませて成仏させんとする仏の「ハカラヒ」であるから、本人の作為的善惡等とは関係のない事を「自然」と言う。また、究極的実在たる無上仏は肉体を有する色身に非ずして、真理そのものたる法身の姿であって「カタチモナクマシマス」故に「自然」としか表現のしようがない。要するに阿弥陀仏の誓願の故に然らしめられる事が「法爾」と言われ、既述の如くこれは如来と衆生の在り方、関わり方を言う語となっている。だから親鸞は最後に、弥陀の本願を説き、弥陀への帰依により往生すると説く事は、実は「自然」と言うものを知らせる為であった、と結んでいるのである。ここに至って「自然」は究極的境地の究極的表現であったと言う事になり、その限りにおいては阿弥陀仏そのものも「自然」の中に吸収された形となって来る。^{（註16）}これは正に独自の「自然の形而上学」と言えよう。

（2）我国における自然破壊の一因

古来自然を「友」とし「信仰の対象」として来た日本において何故に今日の大規模な自然破壊が進んだのであろうか。地球規模の環境破壊はもとより我国のみの責任によるものではないが、自然を「征服の対象」と見倣して来た西洋諸国と対比して見る時、かつての豊葦原の緑なせる国の面影は今は無く、山も川も海辺も自然を征服の対象として来た国々のそれを遥かに凌ぐ破壊ぶりである。この一見矛盾した事態については多くの要因が考えられる。善意に解すれば我々は自然的条件に余りに恵まれすぎ、これを「畏敬」していた為に、人為的に自然を守るなどは「不遜」な考えとされ、結果として自らにまかせ「放置」されて来た傾向がある。日本には砂漠や禿げ山は皆無と言っても良く、四季を通じて厳寒の地も殆どない。森林等を伐採後そのまま放置し

でも、大抵は自然に雑草・雑木が生い茂る環境であった事が、大戦や急激な工業化で荒廃後も回復への取り組みを遅らせた点是否めない。緑化推進の運動もこの国では極めて最近の出来事なのである。然し原因はそれのみとは言えない。以下で「自然観と文明」の係わりについてもう少し検討を加えて見よう。

日本人の自然観は「自ずから」の形而上学と深く係わっている。自然そのものは「自ずから」なる自然であり、それは神意や人為を超えた「自ずから」でさえあった。この点、西洋の場合はキリスト教的発想からすると、天地の万物は神の被造物であり、人間も天地創造の一環として造られたものではある。然し「旧約聖書」（「創世記」第一章26-27節、第二章7節）に依れば、「人間」だけは神の似姿として、神によって直接に命の息を吹き込まれた特別の存在であり、他の一切の被造物の最高位にある。「人間」と「自然」の間には厳然たる区別が存するのである。それ故に同じ被造物として、人間よりも下位に位置する「自然」を人間が「神」として崇拝の対象とすると言う様な事は、理論上あり得ようも無かったと考えられる。むしろ天地の一切の動植物等は人間の為の食物として「与え」られ、海の魚や空の鳥、地に動くすべての生き物を「治め」、草木等の一切も食物として「与え」（全上 第一章 28-30節）られているのであるから、人々にとって自然を利用し、種々の方法でこれを支配せんと挑む事こそが神意に叶う事であった。

17世紀のデカルトに始まる近代的な自然観はこの考えを一層徹底化せしめる事となった。それは近代の科学技術を生み、現代の巨大な科学文明をもたらし、人類に多大な恩恵をもたらした事は言う迄も無いが、その現代文明が今や地球環境を破壊し、重大な危機をもたらしている。西洋近代の自然観は、日本のその如くその中に超越的存在を見るのと異なり、自然を数量的に測定し、力学的に実験し、その性質を数字的に記述する「機械論的」な性格を有し、これによって近代人は自然を人間の支配下に置かんとしたが、かかる態度を確立する端緒を開いたのがデカルトなのであった。

欧米における工業化の背景には以上の発想に由来する機械論的自然観があり、それはそれとして人間の主体性を重視する立場でもあったが、人間は自然に対して神の立場に立ったかの如き振舞を続け、大規模な自然破壊をもたらした。けれどもその事への反省も為され、「自然保護」の思想に基づく運動が早くから展開された。ヨーロッパは工業化の結末として自身が生み出してしまった「毒」を制する力をも又、自身の中に持っていたのである。

然し日本は明治以後、とりわけ第二次大戦後、急速に工業化を進め、日本の伝統に古来ないものを「接ぎ木」したのである。^(註17) 元来日本人は伝統文化にないものをどんどん受け入れて来たが、それは根無し草的導入であった。目先の「便益」、「効率」、「経済性」、「機能性」等にも注目し、かかる科学技術の生まれ育った背景となる機

機械論的自然観や倫理・宗教への吟味や反省を試みる事なく、結果のみを切り離して移入し利用したのである。同様の傾向は海外の諸制度や法、組織の導入についても言える事である。

一方で物質生活において飽く事なく欲望を充足せんとして文明の利器を駆使して自然に挑み乍ら、他方でその必然的結果として生じた自然の破壊に対しては、作為を超えた「おのずから」の精神で自然回復を求めんとしても状況は好転しない。伝統的な自然への畏敬の念が、自然の現状に対して人々を盲目にさせる事があってはならないが、西洋の自然観の単なる異種移植を試みてもこれ又、拒絶反応を惹起せしむるのみである。

単純なる二者択一では無く、従来の有機体的自然観の批判的再検討の上に、どの様に機械論的自然観を位置づけ新しい自然観を構築して行くか、そのエトスを如何なる形で求めるべきかが差し迫った課題である。

(3) バイオセントリズムの思想

既に時間的余裕が無くなったので簡単に要点のみを述べる。

西洋近代以来の機械論的自然観は「人間の主体性」に重きをおくものであり、つまりはanthropocentrism（人間中心主義）であった。人間が他の自然物に対する支配者であるとの立場から他の動植物を「単なる手段」の如く見なした世界観であった。我々自身は人間であるから梅や桜、蝉やトンボの視点からのみ世界を語る事は不可能であるし、又その必要も無い。かと言って、人間のみが一切の生きとし生けるものの中で最重要な唯一の存在者である、とも断言し難い。樹木の排出する酸素によって動物は生存し、人間はその酸素を大量に消費して地球にCO₂をまき散らしている。自己のみを中心としてその存在価値を主張する事は、自己の破滅へつながる。諸々の生命ある存在が等しくその存在理由を尊重し合い、共生するエトスが今や求められている。

P.W.ティラーは、かつての日本人が抱いていた人と自然の一体感を想起せしめる様な「生命中心主義的見地」の核を為す四つの信念^(註18)を挙げている。

- (a) 他の生物と同じ意味合いと条件のもとで、人間は地球の生物共同体の一員を成す。
- (b) 他のすべての生物種同様、人間と言う種は相互依存のシステムの中の不可欠の要素である。そのシステムの中では各生物の生存は、豊かに或いは貧しく暮らす可能性同様に、まわりをとりまく環境の物理的条件だけでなく他の生物との関係によっても決定される。
- (c) 各々がそれぞれの方法でそれぞれの幸福を追求するという意味で、すべての生物は生命の目的論的中心をなす。
- (d) 人間は他の生物に本質的に勝っているわけではない。

このbiocentrism（生命中心主義）の信念のすべてを受け入れることは、自然界やその中における人間の位置や人間の生活について一貫した見方を持つ事であり、人と生物の関係を一定の方法で理解する事である。これこそが自然界にとっても唯一の適切な「道徳的姿勢」であるとティラーは主張している。唯一であるかどうかは別として、確かにこの様に把える事によって、一切の種類の動植物等を公平に見る事ができる。他よりも存在価値が高いとされる生命は無いのである。事情は人間同志の場合でも同様である。また、或るものの生存が他のもののそれと衝突する場合も、基本的にはこのエトスを踏まえた上で義務の調整がはからるべきであろう。これは自然界の総べてをも人間にとっての有用性の対象、つまり単なる手段とする事なく、その生命体としての価値を認める処から出発することを意味する。人間と自然の間における「いのち」を通しての関係の改善は、再び社会における人間相互の在り方にも反映し、生の意味を問い直す切掛けとなる。

(4) 第三の倫理としての「アース・エシックス」

前節で「人間中心主義」に対して、より大きな広がりを持つP.W.ティラーの「生命中心主義」の考え方を紹介したのであるが、果してその何れを取るかと言う様な相互排他的な選言命題で十分なのであろうか。A. レオポルドによるいわゆる「第三の倫理」の主張は、今から60年以上も昔の1930年代に提示されたものではあるが、日本の伝統的自然観からすると、大変親しみ易い。^(註19) 彼は一般に人間と人間の規範的関係を主題とする倫理の概念を、大巾に拡張して了うのである。レオポルドによれば、個体相互が行動の自由を制限して、コミュニティのメンバーとして共に活動する様態を「共生」(symbiosis)と呼び、これを以って「倫理」と名づける。これには、生態学的に相互補助的な関係は当然ながら、競走や捕食関係などの非補助的な関係においてすら、不必要に相手を死傷せぬ様な行動も消極的な共生に数えられる。そこから単に「人と他の動植物との共生」と言うバイオ・セントリズムの枠を超えて、人と土や水などのすべてを含めた統一体としての「大地と人の共生」と言う発想が登場する。

人類の共生の歴史、これが彼の言う倫理史であるが、それは次の様に説明される。

- ① 第一段階の倫理は、モーゼの十戒などに見られる「個人と個人の共生」に関するものであり
- ② 第二段階の倫理は、黄金律や民主主義などの如く「個人と社会の間における共生」を問題としている。
- ③ 第三段階の倫理は、人間が土地の征服者・所有者の位置にではなく、他の動植物・土・水等と共に大地の平の一会員となる処の「すべての存在者の一大共同体」を目指すものである。(新島訳「野性のうたが聞こえる」 pp.311～314)

この「大地の倫理」(Earth Ethics)は、人々が山の「こちら側」に止まって自然を所有・管理・収奪するのではなく、山の「向う側」に一步踏み込んで、山の身になり、同じ仲間の会員達に対する心の底からの尊敬の念と愛とを必要とする。

尤も、レオポルドの「生存権」の範囲の人格から自然物への拡大や、個々の立論の方法には批判も無くは無いが^(註20)、何れにしても従来の自然保護の在り方が自然保全(conservation)に偏りすぎ、決して自然保存(preservation)では無かったとの、若き日の林務官としての体験に根ざす主張には我々の心情に訴えるものがある。前者は自然界を人間の好むままに将来も利用せんとし、資源を「節約」して使用する事であるのに対し後者は、自然に対する理解に基づき、人間の為ではなく自然自身の為になるべくそのままの状態に維持し、「絶滅の危機から守る」事を意味する。

歴史の論理がパンを渴望しているのに我々がその代りに石を手渡さねばならぬ時に、我々はその石が如何にパンと類似したものであるかをこじつけるのに大変な苦勞をする。「大地の倫理」を正面切って持ち出す代りに用いるいくつかの「石」について言えば、その基本的弱点は、従来の自然「保全」のシステムが完全に「経済的な価値」に根ざしている点にある。

○オオカミ等の猛獣も「共同体の一員」だから絶滅させるべきではない、とは主張できず、オオカミは鹿が増えるのを防いで呉れ、結果として植林した若木の食害を防ぐ経済的メリットがあるから殺さぬ方が良いと言い、

○猛禽類も、農民の為にネズミ類を捕って呉れているのだから、と言い改められ、

○成長が遅く、木材として安価な樹木は採算に合わぬ為に管理者のリストから消されがちであるが、売れない木でも「自然の森の一員」として認めるとの論理からではなく、ブナやイトスギ等は種としては売り物にはならなくても、土壌を肥やすなどの利益をもたらすから保護すべきである、と理由づけをせねばならないのである。

(前掲書 P.324)

然し、「アース・エシックス」を前提とするかくも重大な役割を国や政府が一手に引き受けるには機能的・財政的に余りにも大変な負担となる。地球はもともと人間が人間のみの力と知恵で創り出したものではない。従って、法律上或いは名義上において土地の「所有者」となっている個人や団体、共同体などは、全自然から仮りにその一部を預かり、借り受けているのであるとの姿勢が望ましい。そして借り主には当然乍ら、それにふさわしい善良なる借り主としての「倫理的義務」が求められる事となる。

環境倫理について我々は身近かな大地に対するこの様な姿勢を基点として、大気・宇宙の問題へと視点を広げるべきであろう。

《註》

1. 例えば「大乘起信論」に出る「本覺」の語はインドでは「現象世界の諸相を超えたところに存する究極のさとり」を意味したが、日本天台を中心に発展した「本覺思想」にあっては「現象界の諸相がそのまま仏それ自身にほかならぬ」との主張に変わり、かかる「現象即實在論」的立場に立って、日本的な原典解釈が施される端緒となったと言われている。中村 元「東洋人の思惟方法」『中村 元選集』春秋社刊 vol. 3, pp. 11-29
2. 全上 pp. 18-19
3. 和辻哲郎「風土」『和辻哲郎全集』岩波書店刊 vol. 8, p. 170-196
4. 高坂正顕「日本の美と西洋の美」『理想』No.339 1961年8月号 pp. 1-6
5. 井島 勉「造形について」『理想』No.219 1951年8月号 p. 13
Winckelmann "Geschichte der Kunst des Altertums" Werke, IV, s. 63
Hegel "Vorlesung über Ästhetik" cf. The Encyclopedia of Philosophy
vol. 3, pp. 448-9
6. 斎藤正二「日本の自然観の研究」上巻 八坂書房 1978年9月刊 pp. 25-28,
cf. p. 110, 下巻 p. 573など
7. OKAKURA KAKUZO "THE BOOK OF TEA" 『日本哲学思想全書』平凡社刊 vol. 16, p. 299
8. 野田正彰「庭園との対話」『NHK人間大学』1996年1月～3月テキスト pp. 10-11
9. 荒川 紘「記・紀創世神話における自然」——道教的・錬金術的コスモゴニー——
伊藤俊太郎編『日本人の自然観』河出書房新社刊 所収 pp. 132-133
10. 中村 元 前掲書 p. 25
11. 渡辺正雄「近代における日本人の自然観」——西洋との比較において—— 伊藤俊太郎 前掲書所収 pp. 339-340
12. 平川 彰「日本人の死生観からの配慮を」
中山太郎編『脳死と臓器移植』サイマル出版会刊 所収 p. 153
13. 源 了圓「日本人の自然観」岩波講座『哲学』vol. 5, p. 350
14. 相良 亨 講座『日本思想』東京大学出版会 第一巻『自然』「はじめに」p. iii~iv
15. 源 了圓 前掲書 pp. 348-359
16. 相良 亨「『自然』という言葉をめぐる考え方について」日本倫理学会編『自然』所収 以文社刊 p. 241
17. 宮内寿子「日本人の自然観」『環境倫理』北樹出版 pp. 132-133
18. Paul W. Taylor "The Biocentric Outlook On Nature" in Respect For

- Nature, Princeton University Press 1986 「生命中心主義的な自然観」
『環境思想の系譜 3』東海大出版 pp. 92-95
19. Aldo Leopold “A Sand County Almanac : and Sketches Here and There”, Oxford University Press 1949
新島義昭訳「野性のうたが聞こえる」 森林書房
20. 加藤尚武「環境倫理学のすすめ」 丸善ライブラリー pp.171-173

(1996年7月31日受理)